

Público e Privado: a Religião entre a «Saída» e a «Entrada»

MIGUEL MORGADO

Instituto de Estudos Políticos (UCP)

I

Logo no início da sua ambiciosa obra *Politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte*, Bossuet escrevia na dedicatória ao Delfim: «O Evangelho de Jesus Cristo torna os homens mais aptos a serem bons cidadãos na terra tal como lhes ensina por esse meio a se tornarem dignos de virem a ser cidadãos do céu»¹. O aviso de Bossuet justificava-se pela tensão milenar e cristã entre os compromissos da cidade e as exigências da salvação. Se o cristão era essencialmente um peregrino neste mundo, como desde Santo Agostinho se designava a relação do homem com o *saeculum*, a importância da política, da participação cívica, do exercício do poder, parecia ficar consideravelmente relativizada. Bossuet procurava demonstrar que essa tensão poderia ser de algum modo atenuada desde que o político acolhesse as exigências da salvação, por um lado, e desde que o cristão interpretasse devidamente os compromissos da cidade.

¹ BOSSUET, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, Paris: Pierre Cox, 1709, 3.

Nos nossos tempos os termos do problema alteraram-se sensivelmente. Desde Bossuet, o mundo recebeu um novo Evangelho: o da instauração da cidade democrática. As regras e os fins desta nova cidade são muito diferentes das que presidiam à monarquia «cristã» que Bossuet queria consagrar. A democracia moderna parecia, no entanto, conter uma resposta cabal para o problema e, segundo as suas melhores aspirações, eliminar a tensão de uma vez por todas. Em abstracto a resposta podia até apontar para umas certas raízes cristãs, aquelas que ficaram condensadas na palavra «separação»: a separação do sagrado e do profano; do político e do religioso; do Estado e da(s) Igreja(s), e por aí em diante. A história complexa da relação especificamente cristã entre poder temporal e poder espiritual, assim como o facto de a resposta democrática se ter declarado, não sem uma grande dose de hostilidade para a herança teológico-política do cristianismo, deveriam ter moderado esta hipótese benévola de uma reconciliação definitiva. Seja como for, a lógica da separação – que a democracia moderna fez alargar a muitos outros domínios da actividade humana² – estendeu-se a aspectos que envolveram directamente a religião e, ao fazê-lo, reacendeu a tensão – ou apenas mostrou que a tensão afinal de contas permanecia.

Esses aspectos são vários, mas podemos destacar dois que acabaram por estar muito entrelaçados: a separação entre a autoridade e a opinião «cívica» – com o contributo decisivo da ciência moderna na demolição de outras fontes de autoridade – e a separação entre o domínio público e o domínio privado enquanto espaços de acção e de comunicação. Quanto à primeira separação, podemos dizer que a ênfase é colocada na substituição da teologia e da religião (e da tradição religiosa) como fonte autoritativa de conhecimento e de esclarecimento. Durkheim indirectamente toca neste problema quando refere que «se a filosofia e as ciências nasceram na religião, é porque a própria religião *começou por servir como ciência e como filosofia*»³. A ciência pode constituir-se

² O processo de «diferenciação» que separou diferentes domínios de actividade que estavam anteriormente unidos – sendo o mais comentado aquele que no seio da família separou a função económica da circunstância residencial – e que são entregues a uma racionalidade própria não resultou evidentemente de decisões políticas. As transformações foram de vária índole: tecnológica, demográfica, etc. Mas a democracia moderna, entendida como regime político e como movimento histórico (por outras palavras, a democracia entendida à Tocqueville) acelerou este processo de «diferenciação» e de divisão funcional das actividades humanas.

³ Émile DURKHEIM, *The Elementary Forms of Religious Life*, trad. inglesa Karen E. Fields, Nova Iorque: The Free Press, 1995, 8. Os itálicos são meus.

como autoridade na discussão pública, tanto como uma fonte de conhecimento (função professoral), como fonte de julgamento que veta opiniões que lhe sejam contrárias (função judicativa), porque essa discussão pretende ser informada. Sobretudo quando socorrida pela racionalidade técnica que lhe está associada. A racionalidade técnica, com a sua tendência para invadir todas as esferas da actividade humana, mina a abertura a considerações que só são inteligíveis à luz de uma racionalidade substancialmente diferente. Num mundo secularista, a teologia e a tradição religiosa, por sua vez, não podem aspirar a serem fontes *públicas* de conhecimento e de julgamento.

II

Mas regressemos à separação entre público e privado. Mesmo a versão mais radical e optimista desta separação demonstrava uma certa consciência de que a tensão não podia ser abolida por meio de uma operação jurídica. A famosa sentença de Marx segundo a qual a religião é o «ópio do povo» raramente é acompanhada da frase que a precede. Marx escreve: «A religião é o suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, como é o espírito de uma condição sem espírito»⁴. A religião aparece na crítica marxista como uma tentativa desesperada de dar sentido ao que não tem sentido, de humanizar um mundo desumanizado. Mas não se trata apenas de essa tentativa ser evidentemente mal-direccionada; ela é uma tentativa desesperada de reconciliação com um mundo que não oferece qualquer possibilidade de conciliação – pelo menos, não antes de uma apocalíptica transformação social. Assim, a religião torna-se num ópio dos fracos e impotentes, num soporífero que desprotege, num narcótico que adormece, que desarma quem esteve sempre desarmado e a quem cabe despertar e pegar na pistola. Para virar o mundo do avesso.

O instrumento dessa transformação está na tomada de consciência de que não pode haver conciliação com este mundo social. Não há coração divino que possa ser transplantado para um autómato cruel que dispensa os

⁴ Karl MARX, *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, trad. inglesa Joseph O'Malley, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, 131.

corações. Mas entretanto, enquanto subsiste o mundo da opressão, a religião dá um sentido à existência dos homens que o mundo social não possui. Enquanto não chegar a era de todas as conciliações, ao homem oprimido resta-lhe apenas o (falso) calor da religião. A verdadeira espiritualidade, por assim dizer, de um homem que finalmente se encontra consigo mesmo substituirá a falsa espiritualidade. A crítica marxista continua dizendo: enquanto a resposta que prevalecer for a da sociedade democrática (mas capitalista) com a sua consagração da separação entre público e privado, alicerçada nos valores da liberdade individual e da igualdade jurídica, o problema que se joga entre um mundo social (e público) «sem espírito» e a busca da espiritualidade permanecerá por resolver. Mas a crítica marxista não se fica por aqui. Na *Questão Judaica* inclui também uma crítica da separação que atravessa a «sociedade civil burguesa». Podemos sumariamente descrever essa crítica do seguinte modo. O conceito de cidadania invocado pela sociedade moderna pressupõe a «emancipação política». Esta emancipação contém dois elementos: de um lado, a esfera política é separada da esfera civil/social; do outro, a religião (e a propriedade) é relegada para esfera civil/social. Mas a sociedade moderna opera uma separação estruturalmente idêntica em cada indivíduo. O homem é «dividido» num si-mesmo público e num si-mesmo privado. Cada homem divide-se entre «judeu e cidadão, protestante e cidadão, homem religioso e cidadão». Com esta dupla transformação, a religião torna-se assunto estritamente privado, sendo reduzida à categoria de crença pessoal e subjectiva. É assim que o Estado se «emancipa» da religião e os homens se «emancipam» da religião. De um ponto de vista mais fundamental, o Estado moderno padece de uma contradição que não pode superar sem se destruir a si próprio. A vida política moderna pressupõe a «universalidade» própria da cidadania democrática, ou proto-democrática. Os assuntos políticos passam a dizer respeito a *todos*. Mas ao mesmo tempo a lógica dos «direitos do homem» que protege a vida social burguesa atomizada – contextualizando a privatização da religião e a privatização da propriedade – contrariam essa «universalidade», ou «comunidade», e promovem a individualização da sociedade e a «perfeição do materialismo da sociedade civil». A sociedade civil burguesa perde todo o carácter político, o que, por um lado, corresponde a uma sua «emancipação» relativamente à política, mas, por outro lado, contradiz a «universalidade» própria de uma política dedicada ao apuramento de uma vontade comum e de uma preocupação geral da cida-

dania com o bem comum. O «espírito egoísta» perde os freios que ainda tinha e a sociedade civil torna-se na grande guerra de todos contra todos. A consciência e a realidade do que é comum desaparecem também. Num paralelo com a vida do cristão, Marx afirma que cada um leva uma vida dupla, a do céu e a da terra, dividido contra si mesmo. A vida celeste é a vida em «comunidade»; a vida terrestre é a vida entregue a si próprio. Este dualismo confirma e agrava a opressão de todos⁵.

Quando assumimos a perspectiva da cidadania cristã comprometida com os valores democráticos básicos percebemos que os equilíbrios em que se revê não são fáceis de alcançar. Em síntese, podemos descrever essa perspectiva do seguinte modo. A política e as estruturas da vida colectiva não podem organizar obstáculos à espiritualidade. Mas também não podem ser estritamente preparadas para se constituírem como oportunidades para a espiritualidade, ou como catalisadores da espiritualidade. Porquê esta ambiguidade? Porque se de um lado está o perigo do laicismo agressivo, do outro espreita o perigo do fundamentalismo teológico-político. A cidadania cristã não poderia deixar de ver a política – como de resto qualquer outra actividade humana – como domínio a «espiritualizar». Mas não pode arriscar a politização dessa mesma espiritualidade. Aí deparamo-nos com um limite inultrapassável. Inultrapassável quer estejamos a reflectir o interesse da política democrática, quer estejamos a reflectir o interesse da cidadania cristã. Porque afinal de contas do lado de lá desse limite estará sempre a degeneração e a corrupção da política e da religião. Estará o esvaziamento de ambas que é substituído mais tarde ou mais cedo pelo niilismo e pela violência.

É certo que nas democracias contemporâneas o objecto da discussão é mais modesto e segue a formulação comum da «presença/ausência do religioso no espaço público». Mas não podemos perder de vista que abordar este objecto de discussão é, em grande medida, apenas uma outra forma mais circunscrita de revisitar o tema perene da relação entre a religião e a política. Ou, em termos historicamente mais situados, entre a religião e a democracia. Dadas as suas finalidades e valores básicos, a primeira inclinação da política é a de não reconhecer essa presença do religioso no espaço público. Já vimos que historicamente a promessa de abolição da tensão

⁵ Karl MARX, «On the Jewish Question» in Karl MARX, *Early Writings*, trad. inglesa Rodney Livingstone Londres: Penguin Books, 1992. Cf. David LEOPOLD, *The Young Karl Marx. German Philosophy, Modern Politics, and Human Flourishing*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 100-182.

clássica foi extremamente sedutora. Mas em termos mais prosaicos talvez se possa explicar essa primeira inclinação segundo uma dualidade estilizada: ou a religião é pouco importante, e então não pode ocupar espaço público porque é insuficientemente relevante; ou pode adquirir uma importância excessiva, e então não pode ocupar o espaço público porque é perigosa. Dir-se-ia que oscila entre uma coisa e outra.

Porém, esta formulação não é mais do que uma simplificação algo grosseira do problema. Até porque toma como autoevidente e cristalina a distinção entre espaço público e domínio privado. De uma certa óptica não há nada de complexo nesta distinção. À partida, o público está ligado a um compromisso com a universalidade, ao passo que o privado determina o espaço da pura particularidade. Nestes termos, o laicismo mais militante vê a religião como uma extensão da particularidade (adoptando a perspectiva subjectivista e imanentista que lhe convém e que o conduz). Como tal, a religião é devolvida à esfera privada. Além disso, a sua saída da esfera privada acarretaria um risco insuportável e que decorre do facto social do pluralismo religioso - a irreduzível diversidade de crenças, bem como a presença e protecção da não-crença. Daí a recomendação da privatização absoluta do religioso a todo o custo. O melhor modo de prevenir o conflito social é fingir que as suas causas (já que a religião, ou a diversidade religiosa, é ainda vista por largos sectores como causa de conflito) não existem. Se estiverem escondidas na penumbra do privado, e se assim se mantiverem, é como se não existissem.

Talvez estes termos não sejam os mais adequados, tendo em conta que o propósito político que se pretende realizar é o da neutralidade do Estado, entendida na sua acepção mais severa. Por conseguinte, a religião é remetida para a esfera privada que pode ser regulada, inclusivamente nos interesses das pessoas religiosas tal como são entendidos pelo laicismo, segundo a liberdade estritamente privada de consciência. O caso torna-se mais bocado quando se abordam as consequências comportamentais - e, portanto, sociais - dessa liberdade de consciência. Contudo, o assunto parece ficar resolvido com essa formulação inicial. O compromisso com a unidade na universalidade (que se traduz num certo consenso em torno de valores políticos fundamentais e da manutenção de laços sociais indispensáveis) estrutura o espaço público que, assim definido, tem de se proteger de invasões privadas. O público é o que pode ser partilhado por todos; é

aquilo que pode ser comum a todos. Ora, segundo esta visão das coisas a religião não pode sê-lo. O assunto declara-se encerrado.

Claro que este raciocínio razoavelmente linear, que justifica a tese da neutralidade estrita, só se preserva se se mantiver num elevado nível de abstracção. Supõe a figura do cidadão abstracto. Abstracto porque pode agir publicamente despidendo-se do que em concreto estrutura as suas opiniões, convicções e projectos. Abstracto como um actor que memoriza diferentes falas encarnando diferentes personagens, sem que isso ameace a integridade da sua personalidade. Tal como o actor da nossa era cinematográfica, o bom cidadão passa a ser o cidadão versátil que se define pela sua mutabilidade e adaptabilidade no trânsito entre espaços sociais. Porém, este esforço de abstracção esbarra no facto de esta decisão política ser concreta, determinando o mundo concreto das relações sociais e inter-subjectivas, para nada dizer da organização e conduta do poder político.

Hobbes foi porventura o primeiro filósofo político a estabelecer uma separação política (não teológica) entre os domínios público e privado. O soberanista Hobbes, o pensador da determinação política soberana do que pode ser aceite como milagre – e do que pode ser proibido enquanto tal –, enquadrou esta distinção numa resposta teórica ao problema da pluralidade e do conflito entre confissões religiosas. Por um lado, Hobbes quis garantir que o soberano determinava a homogeneidade da confissão religiosa pública – que todos os cidadãos nas suas manifestações religiosas públicas teriam de acomodar. Acomodar, mas não acreditar. Isto é, apesar de tudo Hobbes não queria que os direitos de «consciência» (embora ele se recusasse a usar tal designação e a tolerância para ele fosse uma consequência de um cepticismo radical, e não de uma doutrina dos direitos) fossem obliterados por necessidades soberanas ou – e era sobretudo isto que o preocupava – pelas tendências do clero dito «estabelecido» para conformar a população, com mais ou menos violência, às suas doutrinas incomprováveis. Assim, Hobbes especificou que no lugar *privado* da crença individual cada cidadão dispunha da liberdade de acreditar no que quisesse, o que implicava que a confissão pública não tinha de constituir objecto de adesão *in foro interno*, mas apenas *in foro externo*, como gesto e ritual público. O privado ficava portanto escondido mas também protegido. A confissão pública tinha direito a ser encenada com a participação

de todos – obediência universal – mas os seus conteúdos não tinham qualquer relevância *privada*⁶.

À partida, a distinção público/privado que mais prontamente se aproxima das intuições comuns dos cidadãos dos nossos tempos rejeita esta categorização hobbesiana. Desagrada-lhes a imposição de homogeneização das opiniões no domínio público, bem como a centralidade da obediência política unívoca. O espaço público que acarinhámos não pode ser monolítico, e deve ser preenchido pela discussão livre, isto é, pela exposição de opiniões *diferentes* segundo regras e princípios de discussão, persuasão e crítica, que, podendo variar conforme as teorias, terão de recolher algo próximo do consenso dos participantes. Sendo o domínio da discussão e da deliberação, o espaço público não pode colocar a *obediência* política no seu centro, nem pode decidir o *conformismo* como seu produto – e a reacção laicista às pretensões da religião de obtenção de voz no espaço público alimenta-se do protesto contra estes dois perigos: a obediência imposta (pela religião) e o conformismo decidido (pela religião). O espaço público pode, na melhor das hipóteses, requerer lealdade cívica, mas os seus pilares serão sobretudo feitos de igualdade, de liberdade e de empenho cívico na deliberação do bem ou do interesse público. O projecto de Hobbes que combina a tolerância religiosa (privada) com o ofício da censura⁷ e a encenação de uma confissão pública aparecem aos nossos olhos democráticos e liberais como aberrações.

Mas Hobbes é importante, não só porque nos permite assinalar o início da ideia da neutralidade e da contenção no espaço privado das opiniões religiosas autênticas de cada um como resultado de uma política de Estado, mas sobretudo porque torna clara a relação entre a neutralidade do Estado e a *neutralização* das opiniões expressas civicamente. Hobbes queria neutralizar também opiniões especificamente políticas (por exemplo, as vozes «republicanas») e não só as opiniões com fundamento e forma religiosa. Mas seriam estas as que, com o tempo e sobretudo a partir do final do século XVIII, acabariam por ser o objecto da dita neutralização. Com Hobbes vemos que o secularismo pretende esvaziar tanto quanto lhe é possível a densidade cultural e metafísica do espaço público para que restem apenas formas processuais e acordos políticos contingentes. E sobretudo para que

⁶ Thomas HOBBS, *Leviathan*, ed. por Richard Tuck, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, caps. XII, XLII.

⁷ Cf. *Leviathan*, cap. XVIII.

reine a imaculada, ou neutra, razão de estado – ou numa versão democrática mais recente, a razão pública. No caso de Hobbes a prioridade não é estabelecer um espaço público de deliberação cívica. A razão que delibera sobre assuntos públicos é a soberana e nenhuma outra. Mas podemos ver que ele abriu caminho para o entendimento mais consensual de «separação», a saber, a divisão socialmente funcional e politicamente assimétrica entre a fé religiosa privada e a argumentação (pública) estritamente secular. Esta separação visa sobretudo salvaguardar, não a fé religiosa, mas a argumentação (pública) secular na medida em que a confusão entre uma e outra acabaria por bloquear e subverter a discussão pública que ser quer «racional», através da precarização das regras de julgamento, de persuasão e de acção discursiva em geral. Aliás, este aspecto é revelador de um movimento mais abrangente relativo ao aparecimento e consolidação do chamado Estado soberano, uma instituição que quer unir, mas que para isso tem de separar – neste caso tem de separar a política da religião e, no limite, da moral estruturada em princípios metafísicos robustos. A unidade, que é o grande feito do Estado soberano nestes últimos três séculos do ponto de vista do poder, assenta na criação de uma divisão e não é pensável sem ela.

III

Excluindo o ímpeto anticristão que motivou algumas correntes políticas e doutrinárias a fazer incidir o seu esforço de neutralização das opiniões de carácter religioso e metafísico, há outras razões que fizeram esse tipo de opinião encaixar no alvo prioritário. Uma delas parece assumir o seguinte molde. A religião, e por maioria de razão a opinião nela alicerçada, assume uma pretensão pública de verdade objectiva sobre o mundo. Diante do facto social da pluralidade religiosa, somos confrontados com a pluralidade de conteúdos de verdade diferentes. Do ponto de vista público, a pretensão de verdade objectiva frente a frente com uma outra sua rival é imediatamente reduzida à particularidade. A diferença neste primeiro momento coloca um problema. Daí que, pelo menos desde o século XVI, tenha havido vários projectos de redução dessas diferenças através de reformulações da verdade religiosa. A estabilidade ganhava vantagem sobre a verdade. Isto é, as diferenças deveriam ser reduzidas até ao ponto mínimo,

não para tornar a religião respeitável no espaço público, mas para resolver conflitos que estalavam nos domínios públicos e privados. Em grande parte, o projecto de «religião civil» de alguns filósofos nos séculos XVI, XVII e XVIII pretendia ser uma solução hipotética para este tipo de problemas⁸. Mas depois das várias concretizações desse tipo de projecto, nomeadamente durante a Revolução francesa, e depois do seu insucesso, a tarefa passou a ser algo diferente.

O projecto de uma religião com um conteúdo teológico e metafísico suficientemente diluído para obter a adesão dos que se guerreavam em torno dessas diferenças, e assim gerar um consenso social religioso, deixou de fazer sentido. E não apenas pelos receios de que projectos de determinação política das convicções de cada um exiba garras totalitárias. A relativização do político que acompanhou a ascensão da sociedade democrática levantou suspeitas quanto a projectos deste tipo porque, como não poderia deixar de ser, a diluição e simplificação da doutrina de uma tal religião civil teria de ser evidentemente pré-determinada pelo político e pelas suas conveniências. A desistência, se é que foi disso que se tratou efectivamente, deveu-se antes de mais nada à constatação óbvia de que a renúncia a pretensões de verdade objectiva e substantiva sobre o mundo e sobre a pessoa (por exemplo, a religião indica o caminho da salvação da alma) colocaria a nova «religião» mais ou menos «civil» no mesmo plano das crenças estritamente políticas e morais que, dentro de limites não muito apertados, podem ser consensualizadas nas democracias que reúnam certas condições. Foi esse o percurso de todas as sociedades ocidentais, umas com maiores dificuldades do que outras.

Mas por que é que constitui problema a circunstância de o contributo das religiões para a discussão das questões públicas se alicerçar inevitavelmente, de um modo directo ou indirecto, numa pretensão de «verdade»? Em parte porque sendo pretensões de verdade não podem ser avançadas nem validadas nos termos de simples preferências que podem ser contrapostas a outras preferências, que podem ser somadas ou subtraídas. Segundo algumas concepções, as simples preferências reveladas são susceptíveis de grandes agregações permitindo que as decisões políticas não sejam muito di-

⁸ Sobre o tema da religião civil, cf. Ronald BIENER, *Civil Religion. A Dialogue in the History of Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010; Merio SCATTOLA, *Teologia Política*, trad. portuguesa José Jacinto Correia Serra, Lisboa: Edições 70, 2009.

ferentes de actos de contabilidade nacional. Por outro lado, as pretensões de verdade com mais dificuldade podem ser negociadas ou, no limite, refutadas pelos valores básicos do regime, pelo menos em comparação com puras emanações de escolhas individuais transitivas, ou com opiniões testadas processualmente mas não substantivamente. Para muitos o espaço público democrático aparece preferencialmente como o domínio da «opinião», e da negociação de «opiniões», e nunca da consagração ou do reconhecimento da «verdade», enquanto tal inegociável – pelo menos, de acordo com as teses mais inflexíveis, quer do lado secularista que a caricatura, quer do lado fundamentalista que a subtrai a qualquer compromisso ou acomodação. Significa isto que as meras opiniões não são pretensões de verdade? Não, mas significa que as opiniões podem ser negociadas e acordadas. Significa que a prossecução do diálogo entre opiniões é mais importante do que a conclusão desse diálogo.

Uma pretensão de verdade afirma a opinião como a verdade definitiva, final e inapelável. Ora, estas propriedades inscrevem-se num autoritarismo que o espaço público democrático não pode aceitar sem se autodestruir. A conclusão deste diagnóstico segue-se do que já dissemos. Se a religião como voz pública põe em causa a indeterminação essencial do debate público democrático, ou pelo menos a provisoriedade das suas escolhas; se a religião como voz pública fecha o que não pode ser fechado, se fecha o que tem de permanecer sempre aberto, se fecha o «horizonte dos possíveis» (de todos os possíveis?); então, a religião como voz pública colide frontalmente com o espírito que preside ao espaço público como espaço de comunicação democrática. Sem se acrescentar mais nada, a conclusão parece ser coerente com o diagnóstico.

Mas esta posição laicista avança também ela para uma contradição séria. A religião pode ter uma resposta definitiva e autoritativa para uma determinada questão pública. Se a discussão pública acedesse à posição afirmada por essa religião, o debate público resolver-se-ia, por assim dizer, por recurso a um argumento de autoridade. Ora, isso representaria, como vimos, uma ameaça à autodeterminação dessa sociedade democrática em particular. Constituiria uma limitação à deliberação democrática que não pode ter limitações.

Não pode? Na verdade, algumas limitações terá de aceitar. A deliberação pública é enquadrada por um conjunto de regras. Os exemplos mais

comuns seriam os valores políticos e constitucionais fundamentais, o conjunto dos direitos humanos, e por aí em diante. O diálogo – qualquer diálogo – pressupõe condições para o seu estabelecimento. E condições que supõem valores. Esta fora, afinal de contas, uma razão crucial para excluir a voz religiosa do debate público. Mas fica a contradição. Essas condições – e esses valores supostos – estão sujeitos ao diálogo e à negociação? Como aceitar que a deliberação em torno das regras fundamentais possa estar fechada? Não terá ela de permanecer em aberto? Esta dúvida, ou esta contradição, não favorece a posição da religião no espaço público, mas não deixa de fragilizar a segurança da posição laicista quanto às suas próprias certezas.

Hobbes quis construir uma distinção teórica (e que conduzisse à prática) entre público e privado. Não a tomou por garantida muito provavelmente porque ela não existia ou não lhe foi dada. Hoje, tomamo-la por garantida, o que raramente se recomenda. São várias as vozes que sugerem a recolocação da distinção público/privado como um *problema*. Vista nos termos de uma polaridade, rapidamente se percebe que os domínios público e privado não se separam com a clareza que por vezes se supõe. Percebe-se que se situam numa relação de tensão que não pode deixar de afectar a própria composição de cada um deles. A fronteira entre ambos torna-se imensamente problemática, com zonas de indiferença e de indeterminação. Giorgio Agamben é daqueles a quem parece óbvio que é com cada vez maior frequência que nos é vedada a possibilidade de diferenciar o público do privado. Mais: diz até que «ambos os lados da oposição clássica parecem estar a perder a sua realidade». Radicalizando a tese, Agamben explica que o temido estado de excepção «consiste também na neutralização desta distinção»⁹. Em *Homo Sacer*¹⁰, a distinção entre privado e público é a superfície da distinção entre o homem enquanto *zoe* e enquanto *bios*, entre a vida privada dentro das paredes da casa e a existência política na cidade. Mas, por ser apenas a superfície, esconde gigantescas zonas cinzentas que, independentemente de todas as questões ontológicas, dificultam os arranjos políticos e os enquadramentos jurídicos.

As dificuldades políticas e jurídicas destas zonas de indiferença ou da dificuldade de traçar fronteiras nítidas entre domínio privado e público são

⁹ Giorgio AGAMBEN, Ulrich Raulff, “An Interview with Giorgio Agamben”, *German Law Journal*, 5:5, 2004, 612.

¹⁰ Giorgio AGAMBEN, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, trad. inglesa Daniel Heller-Roazen, Stanford: Stanford University Press, 199, 188.

imensas. Considere-se o seguinte caso. Quem tem acesso ao espaço público deve ter acesso a recursos públicos, se a sua actividade característica o solicitar? Esse seria um modo de interpretar política e juridicamente a relevância «pública» de uma instituição. A separação entre Estado e Igreja enquanto princípio geral não é suficiente para resolver o assunto, presumivelmente pela resposta negativa. O debate histórico que ocorreu nos primeiros anos da fundação da república americana é a este respeito muitíssimo elucidativo. Deve-se notar que nos nossos dias esse debate ainda não terminou e ninguém se atreve a prever a sua conclusão. A complexidade do debate não pode sequer ser resumida aqui, mas a formulação da chamada *establishment clause* (Primeiro Aditamento à Constituição dos EUA) e posterior interpretação foram sujeitas a uma discussão e escrutínio intensíssimos. A intenção primordial era invalidar actos legislativos do Congresso que conduzissem ao estabelecimento de uma religião oficial nacional. Mas varias dúvidas subsistiram. Destaco duas: os arranjos entre Estado e Igreja ao nível estadual estavam subordinados a essa cláusula, ou o seu alcance era apenas nacional/federal (a tese do «federalismo reforçado»)?; e, o Estado poderia usar recursos públicos (obtidos através de tributação universal) para financiar as igrejas desde que nenhuma fosse discriminada negativa ou positivamente (tese dos *non-preferentialists*)?¹¹

A dupla resposta laicista é a mais previsível: a cláusula subordina os Estados; e os recursos públicos não podem ser usados por nenhuma igreja, haja ou não haja condições de igualdade para todas. Mas a história constitucional dos EUA mostra que pelo menos a segunda dúvida (já que a adopção do 14º aditamento em 1868, embora de legalidade processual duvidosa, parece ter posto um ponto final à primeira dúvida) é bem mais complexa do que parece aos olhos laicistas, e podemos dizer que ainda não foi definitivamente esclarecida. Em parte, a tese dos *non-preferentialists* traz implícita, quando não ex-

¹¹ Cf. Donald L. DRAKEMAN, *Church, State, and Original Intent*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Uma terceira posição neste debate recolheu o nome de «acomodacionista». Os «acomodacionistas» não insistem na igualdade de acesso aos recursos públicos, antes reivindicam que o Estado «acomode» as necessidades da prática religiosa dos cidadãos, sem quaisquer transferências orçamentais. Por exemplo, que os trabalhadores disponham de tempo para o culto nos seus horários de trabalho, ou como o Supremo Tribunal dos EUA decidiu em 1952, que os alunos devem dispor de tempo concedido pela escola para poderem abandonar o edifício escolar e dirigirem-se ao local cultural adequado às suas crenças com o fito de receber instrução ou de praticar o culto. Cf., por exemplo, Franklyn S. HAIMAN, *Religious Expression and the American Constitution*, East Lansing: Michigan State University Press, 2003, 15-19.

plícita, a ideia de que, para usar as palavras de um americano do século XIX Philip Schaff, «a separação entre Estado e a Igreja, tal como ela existe [nos EUA], não é uma separação entre a nação e o Cristianismo»¹². Claro que é possível adoptar uma postura *não-preferencialista* supondo uma abordagem exclusivamente funcional. Se as igrejas cumprem determinadas funções que, quando são cumpridas por outras entidades privadas, permitem acesso a recursos públicos (por exemplo, as funções de assistência social, ou, o que é mais complexo, as funções de educação), então as igrejas, em pé de igualdade, devem poder aceder a recursos públicos. Mas, nesse caso, a força do argumento inicial perde-se, na medida em que se começava por associar o acesso a recursos públicos por haver relevância pública da instituição, e não porque, numa lógica de subsidiariedade, entidades privadas podem fornecer serviços que o Estado pretende ver fornecidos à população. O que parece indicar que é preciso assumir, como Schaff assumia, que a «religião» enquanto tal (cristã, no exemplo citado) constitui um bem «público». Isso é que daria relevância pública às igrejas.

IV

Mas é evidente que a análise da distinção entre público e privado não pode ser separada da discussão mais alargada sobre a «secularização» da sociedade, ou das sociedades ocidentais. A literatura sobre este assunto é tão extensa que não podemos sequer começar a discuti-la neste espaço. Podemos, no entanto, aceitar o entendimento de «secularização» como o processo histórico de enfraquecimento da crença cristã, em particular nos mistérios da vida para além da morte; de declínio da prática religiosa; de desligamento entre, por um lado, a ética pessoal e social e, por outro, os preceitos religiosos; de triunfo de uma cultura que deixa de estar essencialmente integrada com o cristianismo; da separação entre a identificação política e a orientação confessional.

Todavia, os problemas surgem de todos os lados. Mesmo a cronologia de todo o processo, nas suas evoluções e nas suas involuções, que poderia constituir um objecto mais viável de consenso académico, tem sido alvo de

¹² Citado em DRAKEMAN, *Church, State, and Original Intent*, 323.

diversas interpretações e contestações. Em todo o caso, parece ser razoável admitir que nas sociedades ocidentais a partir dos anos 60 do século XX começa a cumprir-se a profecia iluminista da quebra das crenças religiosas tradicionais, das dificuldades de mobilização das igrejas, do esvaziamento dos templos, e por aí em diante. Mas até este ponto empiricamente verificável com estudos de opinião, por exemplo¹³, pode ser parcialmente contestado se o descrevermos assim: até aos anos de 1970 e um pouco depois parecia que a questão do lugar da religião na discussão pública, na orientação política, na expressão quotidiana da conduta de cada um, estava a ser gradual mas definitivamente resolvida pelo devir histórico. A religião encolhia-se, a secularização agigantava-se, e o problema, por assim dizer, resolver-se-ia por si mesmo. Mas no início dos anos 80 era evidente que a história já não tinha assim tantas certezas e que a questão teria de regressar às interrogações dos homens. Desde a falência teórica e prática dos regimes ateístas (comunistas), à ascensão das igrejas evangélicas nos EUA com reflexos políticos imediatos, à revolução islâmica no Irão, até à crescente importância da Igreja Católica em vastas regiões asiáticas, assim como a fundação de movimentos internos à Igreja apostados numa devoção renovada, vários foram os acontecimentos que refrearam as teses triunfalistas do avanço da política sem religião, para nada dizer das sociedades sem Deus. Cada vez mais se tornou notório que a modernidade europeia poderia não ser o guião das modernidades de outras partes do mundo, mas antes uma excepção na história dos povos.

Vendo com um pouco mais de atenção, e sem ter de omitir o efeito deletério que aos anos 60 produziram quer sobre os números e comportamentos dos fiéis cristãos europeus (ou sobre a chamada «crise de vocações»), quer sobre o surgimento de novos grupos no seio do catolicismo, quer ainda sobre a religiosidade de grupos imigrantes minoritários nos países ocidentais, percebia-se que a história da Europa e da América do Norte neste aspecto não seria tão linear como se previra. O entrelaçamento entre a confissão religiosa e a identidade nacional começou a tornar mais complexas as relações de alguns

¹³ Em Espanha, em 1970, 90 por cento dos bebés eram baptizados, ao passo que em 2000 apenas 79 por cento o eram. Os números equivalentes para França são 78 por cento e 51 por cento. Para Inglaterra (baptismos anglicanos), 47 por cento e 29 por cento (em 1988). Na Suíça, 95 por cento (católicos e protestantes) e 65 por cento. Ver Hugh McLEOD, «The Crisis of Christianity in the West: entering a post-Christian era?» in Hugh McLEOD (ed.), *The Cambridge History of Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, vol. IX, 324.

povos europeus com o processo histórico de integração política da União Europeia, por exemplo. A este respeito, ficam apenas sugeridos, a título de mero exemplo, os problemas futuros das identidades nacionais irlandesa e polaca profundamente ligados à afirmação católica, não raras vezes como expressão de resistência a opressores estrangeiros que entretanto desapareceram. E, uma vez mais a título de exemplo, as dinâmicas históricas inerentes à integração europeia, particularmente acentuadas em determinadas regiões do continente, que suscitaram à Igreja Católica o desafio de uma «nova evangelização». João Paulo II foi o seu proponente mais enfático¹⁴.

Estas qualificações são importantes para moderar concepções muito lineares do andamento histórico destas relações e para recordar que os movimentos pendulares também sucedem na história. Houve quem sugerisse um paralelo entre a década de 60 do século XX e os meados do século XVIII, período em que se atingiu um ponto de viragem, ou de arranque, no processo de «descristianização» da Europa¹⁵. Claro que o que se observa a propósito dos meados do século XVIII, que em rigor foram um momento talvez não inteiramente de declínio religioso, mas de mudança da religião e da religiosidade, também pode ser observado acerca dos anos 60. Afinal de contas, foi com os anos 60 que apareceram com expressão mais vincada os novos movimentos religiosos. Foi a partir dessa altura que se tornou mais notória a ascensão generalizada dos movimentos evangélicos, assim como só depois dos anos 60, e não antes, se pode falar num recrudescimento do fundamentalismo islâmico fora e dentro da Europa. Estes e outros factos levaram à revisão da tese linear de triunfo da secularização e impuseram as teses alternativas da des-secularização¹⁶ e da recomposição da religião¹⁷.

Em todo o caso, não restam muitas dúvidas, quaisquer que sejam as causas, que os anos 60 testemunharam uma súbita aceleração do processo de secularização das sociedades ocidentais – e também de outras não situa-

¹⁴ Cf. Michael H. WENINGER, *Uma Europa sem Deus? A União Europeia e o Diálogo com Religiões, Igrejas e Comunidades Confessionais*, trad. portuguesa Lino Marques Lisboa: Edições 70, 2009, 348-349.

¹⁵ Hugh McLEOD, «Introduction» in Hugh McLEOD-Werner USTORF (eds.), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 1-26.

¹⁶ Cf., por exemplo, Peter L. BERGER, «Further Thoughts on Religion and Modernity», *Society* 49 (2012) 313-316; Rob WERNER, *Secularization and its Discontents*, Londres: Continuum, 2010.

¹⁷ Callum G. BROWN, «The secularisation decade: what the 1960's have done to the study of religious study» in Hugh McLEOD – Werner USTORF (eds.), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 29-44.

das no «Ocidente». Ao contrário do exemplo mais ou menos adequado do século XVIII, essa aceleração que os anos 60 trouxeram ocorreu por toda a parte no chamado mundo ocidental, sem que seja fácil encontrar aí regiões de excepção. Nalguns casos de modo abrupto e imprevisível, como no Québec. Com efeito, só com os anos 60 é que o homem ocidental começou a participar de uma experiência historicamente inédita: a de viver, não num *Estado laico* ou *religiosamente neutro*, mas numa *sociedade secularizada*. Porquanto é importante sublinhar que secularização não significa apenas «separação»; é um processo que comporta o declínio da religião, isto é, a retirada da religião da vida pública, a queda nas crenças e na prática cultural e a alteração das condições da crença¹⁸. Ou na expressão de Gauchet, um processo que comporta a «saída da religião».

O ponto de Gauchet é bem afirmado neste passo: «A religião só pode expressar-se historicamente do ponto de vista formal e material se tiver uma função claramente definida. A sociedade moderna não é uma sociedade sem religião, mas é uma sociedade cujas principais articulações se formaram pela metabolização da função religiosa»¹⁹. Este é um processo de gradual, não necessariamente linear, esvaziamento do significado social, e portanto público, da religião nas sociedades modernas. A crença religiosa individual pode permanecer sem que a «saída da religião» seja comprometida, pois aqui do que se trata é de um abandono do mundo em que a religião é estruturante na disposição das relações sociais, na definição da forma política, na determinação e consagração dos fins da acção política. A noção de «saída da religião» é particularmente interessante porque, no limite, é compatível com uma sociedade inteiramente constituída por crentes, ainda que eles estejam «além do religioso». Isto é, o que conta não são as crenças pessoais, mas o «padrão dos processos mentais» dos crentes, o seu «modo de coexistência, a forma da sua integração com o ser e a dinâmica das suas acções». Os crentes na religião da «saída da religião» já não têm a sua vida social, matéria e mental, moldada pela religião. A religião é para eles uma experiência individual e as relações que o antigo enquadramento religioso estruturava – entre o crente e a comunidade, entre o crente e a natureza, entre o crente e a história – esboroam-se²⁰.

¹⁸ Charles TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge: Harvard University Press, 2007, 423.

¹⁹ Marcel GAUCHET, *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*, trad. inglesa Oscar Burge, Princeton: Princeton University Press, 1999, 163.

²⁰ GAUCHET, *Disenchantment*, 101.

Quer recorramos à noção de «saída da religião», quer não, podemos dizer que gradualmente os vínculos entre a religião, ou entre a autoridade da Igreja, e a sociedade foram tornando-se cada vez menos apertados. No caso do cristianismo nas sociedades ocidentais, a religião deixou de fornecer uma linguagem comum com a qual se discutiam as questões sociais e se construía referenciais públicos. Perdendo o estatuto de linguagem comum, a religião adquiriu um outro, o de dialeto local, que não facilita nem a articulação de uma voz pública religiosa, nem a inteligibilidade do diálogo público entre grupos sociais diferentes. As crenças religiosas puderam até certo ponto permanecer sem que essa permanência evitasse que as pertenças religiosas fossem sendo organizadas ao lado do espaço social comum, ao jeito de uma separação cada vez mais evidente – o que não foi impeditivo do crescimento de igrejas e seitas enquanto grupos, como é manifesto na sociedade americana, por exemplo.

Também é verdade que as várias tentativas de reconstituição de uma linguagem comum isenta de referências religiosas, ou de conceitos metafísicos, não foram inteiramente bem sucedidas. Mas a insistência numa racionalidade inteiramente secular, a única autorizada a assistir as várias fases da argumentação pública, persiste. O secularismo mais enfático propõe uma única fonte autoritativa de argumentação pública, mas as últimas décadas têm assistido um pouco por toda a parte à resistência nem sempre residual a esta proposta. O efeito dessa oposição tem sido uma coexistência de racionalidades e de referenciais simbólicos na grande maioria das democracias, embora as fontes não-seculares estejam mais frequentemente à defesa do que as rivais. A chamada «crise da modernidade» não tem ajudado a causa da presença da religião no espaço público, mas tem certamente contribuído para impedir o triunfo do absolutismo secularista na imposição de uma única fonte de autoridade na regulação de todos os aspectos associados ao desenvolvimento do debate público nas sociedades democráticas. O desencanto com a racionalização hiperbólica da vida humana e com a reconfiguração da sociedade segundo os ditames de uma racionalidade de tipo instrumental tem contado na relativização do projecto racionalista secularista e contribuído para favorecer hábitos de espiritualidade – embora também para um novo cultivo do instinto e da expressão sem mediação das emoções. As mudanças na vida espiritual e da religiosidade que têm ocorrido nas sociedades ocidentais, com a sua tónica no ex-

peramentalismo, na desinstitucionalização do culto, na individualização da prática, decorrem bastante desse desencanto²¹.

Nas sociedades modernas, segundo Gauchet, a religião (no singular ou no plural, pouco importa para este efeito) sobrevive mas separada do mundo social e político. Separada no sentido em que os não influencia e muito menos os determina. Mas como se disse há muito tempo, quando cai a teoria platónica dos dois mundos e se abole o mundo transcendente (ou o mundo das formas, ou o mundo das ideias), o mundo que resta (o mundo sensível, temporal, da experiência, o mundo «meramente humano») afinal também não sobrevive. Quer dizer que a relação entre ambos era constitutiva do mundo da experiência também. Desaparecendo o mundo do além é «este» mundo que se vê radicalmente diferente. A dinâmica da «saída da religião» parece seguir o andamento nietzschiano do colapso da teoria dos dois mundos. Neste caso, o mundo social e político transforma-se porque absorve e reconstitui o reflexo que a religião emitia sobre ele. Não se trata de uma simples operação aritmética de subtracção. A «política do homem» faz-se agora não a prefigurar o céu, não em substituição do céu, nem contra o céu – mas simplesmente *sem* o céu²². Uma experiência que, como se sabe, não tem quaisquer precedentes históricos.

Se é verdade que o homem ocidental se tornou «metafisicamente democrata»²³, isto é, consciente de que a ordem que habita é da sua criação e que se rege por leis que ele próprio fez e mais ninguém, então a invocação de uma terceira pessoa fora do universo dos homens obreiros da ordem que habitam tem de assumir um carácter clandestino e até insuportável. Insuportável porque, na luta entre a política da autonomia e a política da heteronomia, a primeira é para a segunda a manifestação da insolência e da soberba, e a segunda é para a primeira um despotismo intrusivo e paternalista. A invocação de Deus na discussão pública equivaleria, portanto, à invocação de um intruso, coisa evidentemente inadmissível. A imanência radical da vida colectiva nas sociedades modernas tem esta consequência. «A compreensão temporal de nós mesmos – falo da compreensão espontâ-

²¹ Yves LAMBERT, «New Christianity, indifference and diffused spirituality», in Hugh MCLEOD-Wener USTORF, *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*, 63-68.

²² Para esta bela formulação, cf. Marcel GAUCHET, *La religion dans la démocratie*, Paris: Gallimard, 1998, 89.

²³ GAUCHET, *La religion dans la démocratie*, Paris: Gallimard, 1998, 11.

nea, quotidiana, prática – é real e completamente subtraída à imemorial estruturação religiosa do tempo»²⁴.

Quando se fala de recomposição da religião ou da religiosidade, na grande maioria dos casos essa recomposição tem sido coerente com as restantes tendências morais, psicológicas e sociais do mundo tardo-moderno. A nova religiosidade tem de se apresentar a si mesma e à restante sociedade como uma extensão espontânea da liberdade e da autonomia do sujeito, incluindo da autonomia para reconstruir e apropriar-se dos elementos potencialmente constitutivos da identidade. As opiniões que aparecem no espaço público seguem a mesma tendência. Antes de mais nada, isto quer dizer que a autoridade pública e social das igrejas organizadas (incluindo da Igreja Católica) pode estar a degradar-se ainda que os números reflectam a recomposição da religião e não indiquem um abandono drástico das práticas culturais. Esta primeira hipótese não deve surpreender. A individualização das crenças e a privatização do sentir tem de suscitar estas consequências no plano do espaço público. Mais, a circunscrição estreita da autoridade social da religião há muito que é entendida como condição indispensável para a autonomia das consciências e, apesar de haver muitos espaços geo-políticos em que o discurso público constituído por apelos e elementos religiosos parece ser mais frequente hoje do que o era há 40 anos, como nos EUA, no entanto o limite severo para a autoridade social da religião não recuou. A serem verdadeiros estes elementos, são colocadas sérias limitações às possibilidades descritivas e explicativas dos estudos de opinião sobre os «hábitos religiosos e culturais». Os números terão dificuldade em representar processos deste tipo em que a religião «sai» da sociedade, mas não desaparece necessariamente da vida individual das pessoas.

Temos, então, um resultado provisório que soa a paradoxal: a «saída» da religião pode ser acompanhada por número expressivos indicativos de um «ressurgimento» da religião, ou pelo menos que afastam categoricamente a sua «morte» antecipada pelas correntes iluministas-atéistas dos séculos XVIII e XIX, para não mencionar os milenarismos totalitários anunciadores de uma era histórica pós-religiosa. Mas não existe aqui qualquer paradoxo. Apenas a sobreposição histórica da «saída» da religião da sede da autoridade social com a entrada, por uma porta diferente, das dife-

²⁴ GAUCHET, *La religion*, 30.

renças humanas no espaço público democrático de comunicação. Ambas correspondem ao impulso dado pela descoberta e triunfo da subjectividade no mundo moderno, mas do ponto de vista que nos interessa elas não podem ser confundidas. As crenças e as pertenças particulares têm ganho acesso ao espaço público mas numa condição diferente da que era antecipada por concepções deliberativas da sociedade democrática. Nas últimas décadas um pouco por todas as democracias ocidentais, as reivindicações de voz própria no espaço público político têm surgido das apropriações subjectivas das realidades sociais. A identidade pessoal que reclama presença e voz decorre de um amplo e heterogéneo movimento de apropriação subjectiva das diferenças étnicas, sociais e, claro, religiosas. A personalidade é construída pelo sujeito e, na medida em que é subjectivamente construída, reclama reconhecimento do resto da «sociedade», para não falar do Estado e do seu aparelho jurídico. A consequência para a fluidez da comunicação no espaço público democrático é fácil de constatar. Se essas diferenças forem afirmadas como diferenças identitárias subjectivamente produzidas e intraduzíveis, então as condições para o diálogo tornam-se muito mais precárias. Diferenças dessa ordem não se juntam ao processo de consolidação de uma identidade social comum; pelo contrário, operam como fontes de dissociação relativamente ao conjunto da sociedade.

Ora, se as pessoas religiosas assumirem o seu papel de minorias que devem ser protegidas enquanto tais, então nada mais resta em termos de significância pública e social da religião do que uma simples reivindicação de direitos constitucionais e humanos – mesmo que estejamos a falar da sumamente importante liberdade religiosa. A relevância publica que confere estatuto de interlocução de primeira ordem nada ganha com esta viragem. As minorias religiosas ficam situadas junto de outras minorias com reivindicações parciais de respeito pelos seus direitos enquanto minorias. De um ponto de vista geral, as crenças e os seus corolários sociais podem ser debatidos; as identidades e as suas consequências sociais, não. Nesta perspectiva, é crucial resistir à tentação de os católicos, por exemplo, quererem ser reconhecidos enquanto tais no espaço público para depois nada terem para contribuir para o debate e apenas recapitularem aquilo que são, ou descreverem o modo como se identificam a eles mesmos. Isto é, se apenas falarem de si próprios.

É certo que o impulso da reivindicação de reconhecimento – e a disponibilidade da sociedade e do Estado para o consumarem – é contrário à

ocultação da religião do espaço público que parecia ser a decorrência irresistível da radicalização da secularização dos anos 60. Mas esta «política do reconhecimento», como é comum designá-la, confere publicidade às diferenças sociais enquanto diferenças sociais. É inegável a crescente publicidade das pertenças subjectivas. Mas ela não traz consigo a consolidação de um espaço comum em que são postas em comunicação opinião/crenças radicadas numa pertença comum. O reconhecimento público da crença privada não é um acontecimento discreto. Produz uma sequência contínua de consequências. Quem se vê reconhecido, sente-se autorizado para deliberar com razões não partilhadas pelos outros precisamente em virtude desse reconhecimento.

«[As crenças e os novos movimentos sociais] procuram ser reconhecidos nas esferas públicas internas, na constituição da sociedade civil em relação ao Estado enquanto grupos culturalmente distintos, e não ser confinados apenas à esfera privada. Além disso, também reivindicam, como ficou patente no recente debate sobre a *laïcité* em França, a reconstrução tanto dos novos espaços públicos como também a reconstrução dos símbolos da identidade colectiva das suas respectivas sociedades. Isso implica a transposição da maior parte dessas que eram até então subidentidades – embora, é certo, de um modo profundamente reconstruído – para os centros das suas respectivas sociedades e para as arenas internacionais, contestando a hegemonia dos antigos programas homogeneizantes da modernidade, ou reclamando os seus próprios lugares autónomos nos espaços simbólicos e institucionais centrais das suas respectivas sociedades [...]. Muito frequentemente também fazem reivindicações de longo-alcance respeitantes à redefinição da cidadania e dos direitos e prerrogativas a ela associados [...]»²⁵.

Se o espaço público se pode definir como o «conjunto de processos sociais que tem como protagonistas instituições e organizações com formas variadas de assumpção de responsabilidades e de crítica»²⁶; então é preciso acrescentar: é também um espaço de comunicação em que a relação dessas

²⁵ Shmuel N. EISENSTADT, «The Transformations of the Religious Dimension in the Constitution of Contemporary Modernities», in Bernard GIESEN-Daniel SUBER (eds.), *Religion and Politics*, Boston: Brill, 2005, 22-23.

²⁶ A definição sintética é de Luca DIOTALLEVI, *Una alternativa alla laicità*, Roma: Rubbettino Editore, 2010, 15, nota 19.

instituições e organizações umas com as outras, e com o resto da sociedade, é estruturada por uma obrigação interna e externa muito particular, a de se dar a conhecer e de conversar sobre esse conhecimento mútuo.

V

E a Igreja Católica como se posiciona neste debate? É evidente que a Igreja não pode aceitar uma das traves mestras do laicismo mais extremo, a de que existe apenas uma fonte autoritativa da razão pública que regula a acção comunicativa, as regras da discussão, da persuasão e da crítica. A Igreja também tem de estar muito atenta quanto ao crescente monolitismo do espaço público em algumas sociedades europeias em que o Estado aparece como interlocutor primordial de toda a conversação. A abordagem poliárquica do exercício da liberdade da Igreja é a que mais bem serve os seus fins, a sua natureza e a sua vocação. Isto é, a concepção de sociedade e de política que mais se lhe adequa é a que insiste nos limites da política, nas limitações do poder do Estado, do seu alcance legislativo, da sua autoridade e da sua jurisdição. É a que insiste num tecido social e político multicêntrico, em que a descentralização é prática recorrente e a subsidiariedade o seu princípio.

Mas não basta assumir a defesa de uma liberdade religiosa meramente negativa, de uma liberdade da Igreja meramente defensiva e compatível com a sua retirada para uma esfera estritamente privada. Não basta porque essa concepção minimalista de liberdade religiosa não responde à vocação autêntica da Igreja. Afinal de contas, a Igreja é um Povo. É uma comunidade estruturada e organizada, que assume como dever a procura do bem-comum de *toda* a sociedade. Ora, esse é também o fim da comunidade política. Por isso diz a *Gaudium et Spes*: «No campo que lhe é próprio, a comunidade política e a Igreja são independentes e autónomas uma da outra. Mas ambas, embora a títulos diferentes, estão ao serviço da vocação pessoal e social dos mesmos homens»²⁷. Assim sendo, a comunidade e a política e a Igreja, apesar de sociedades autónomas, concorrem para pelo menos um fim coincidente: o bem-comum de *toda* a sociedade e o desenvolvimento

²⁷ Concílio Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et spes*, nº 76.

integral da pessoa. Com este fim coincidente nasce a necessidade de conversação e de cooperação entre o Estado e a Igreja. Mais, a justa autonomia da esfera temporal, reconhecida pela Igreja, não pode no entanto excluir a integração do mundo social e político de uma «visão integral do homem e do seu destino eterno»²⁸.

A esta luz, a autonomia das duas sociedades, a temporal e a Igreja enquanto *societas perfecta*, não pode ser interpretada como completa independência uma da outra, como se fosse possível a Igreja estar de costas voltadas para a sociedade alargada, e concentrada exclusivamente na sua vida interna. Por outro lado, também estão inteiramente fora de causa projectos de confusão entre as instituições políticas e as funções religiosas. A autonomia de ambas deve ser levada muito a sério e como condição de integridade do desempenho saudável das respectivas funções e vocações. Mas no final das contas, a Igreja e as instituições políticas actuam na mesma sociedade, servem as mesmas pessoas. No dizer da *Gaudium et Spes* «e tanto mais eficazmente exercerão este serviço para bem de todos, quanto melhor cultivarem entre si uma sã cooperação»²⁹.

Cabe à Igreja cultivar uma relação de parceria e colaboração com o Estado. Se as delimitações institucionais de cada um estão perfeitamente delineadas e esclarecidas, essa relação pressupõe um diálogo constante entre a Igreja e o Estado e sobretudo entre a Igreja e a entidade que se entende ser representada pelo Estado mas que não se confunde com ele: a sociedade alargada. Mas para isso é necessário que elas se encontrem num espaço comum para levar a cabo essa conversação que não deve ser interrompida. Pois então a liberdade religiosa que a Igreja tem de invocar não pode estar circunscrita a uma noção meramente negativa, que se limite a proibir impedimentos externos à acção da Igreja no domínio privado. Essa liberdade não é suficiente para o desenvolvimento do diálogo sem o qual a relação de parceria e de coordenação entre a Igreja e a Sociedade (e o Estado) não pode subsistir. A liberdade religiosa tem de ser uma verdadeira liberdade pública. Não basta a liberdade como isenção de interferência externa – do Estado – nos seus assuntos e na sua vida interna. É preciso uma liberdade democrática de participação.

²⁸ BENTO XVI, 24 Junho 2005, «Discurso do Papa Bento XVI durante a visita oficial ao Presidente da República Italiana», [URL] <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20050624_president-ciampi_po.html>

²⁹ *Gaudium et spes*, n.º 76.

A Igreja Católica deve manter, portanto, uma relação de parceria com o Estado. A Igreja vive e trabalha na mesma sociedade que os restantes homens, mas não lhe é idêntica. Já vimos que uma presença muito activa da Igreja no espaço público desperta o receio secularista (e não apenas secularista, diga-se) de uma ameaça autoritária. Por outro lado, não deve ser desvalorizado o receio oposto, isto é, o receio que traduz a seguinte ansiedade. Se permitirmos que o espaço público seja esvaziado do tudo o que pode ser considerado «autoritário» – no sentido de ser portador de uma pretensão autoritativa de verdade – e portanto impositivo, acordaremos um dia com um espaço publico vazio. Ou melhor, com um vazio que vai sendo imediatamente preenchido pela única referencia que resta, à medida que o mínimo denominador comum da opinião se vai reduzindo e encolhendo: o Estado. O caminho fica mais aberto para a sacralizacao do Estado e para a redução do horizonte público de cidadania ao Estado e a nada mais do que o Estado.

Em 2002, numa «Nota doutrinal sobre algumas questões relativas à participação e comportamento dos católicos na vida política», a Congregação para a Doutrina da Fé fazia ver que «a fé verdadeiramente vivida tem uma meta pública, participando no público» e que os leigos devem praticar a cidadania com o propósito geral de «animar cristãmente a ordem temporal»³⁰. Os católicos têm de respeitar a natureza própria, os mecanismos de legitimidade e a autonomia da ordem temporal e devem fazê-lo na cooperação e conversação com os demais cidadãos (não-católicos). A nota doutrinal alerta para uma certa armadilha secularista, coberta por um apelo erróneo à tolerância, segundo a qual se apela aos cidadãos católicos – entre outros – que «renunciem a contribuir para a vida social e política dos próprios Países segundo o conceito da pessoa e do bem comum que consideram humanamente verdadeiro e justo, a realizar através dos meios lícitos que o ordenamento jurídico democrático põe, de forma igual, à disposição de todos os membros da comunidade política»³¹. É preciso, portanto, resistir à negação laicista do «direito-dever» dos cidadãos católicos enquanto tais de «procurar sinceramente a verdade e promover e defender com meios

³⁰ Joseph RATZINGER, «Nota doutrinal sobre algumas questões relativas à participação e comportamento dos católicos na vida política», Congregação para a Doutrina da Fé, 24 de Novembro de 2002, nº 1. [URL] <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_politica_po.html#_ftnref25>

³¹ «Nota doutrinal», nº 2.

lícitos as verdades morais relativas à vida social, à justiça, à liberdade, ao respeito da vida e dos outros direitos da pessoa»³².

As racionalidades específicas (evidentemente alicerçadas na fé e nos ensinamentos divinos) que assistem à formação dessas opiniões/verdades avançadas pelos católicos no espaço público não lhe retiram legitimidade de argumentação pública, nem podem constituir motivo para a sua supressão. É precisamente por uma perspectiva democrática que a nota doutrinal reafirma este direito-dever. A participação democrática ou é livre, ou não o é. Em democracia «todas as propostas são discutidas e avaliadas livremente»³³. A origem da racionalidade (e, no limite, da fonte de autoridade) para a argumentação pública desenvolvida não pode servir de princípio de desqualificação política dos cidadãos. Se o for, então entramos numa era intolerante – e *portanto não democrática* – laicista. A negação do «direito-dever» dos católicos no espaço público atenta contra a «relevância política e cultural da fé cristã» e contra a «possibilidade uma ética natural»³⁴. Do ponto de vista laicista, esta acusação pode não ferir muito fundo. Mas a acusação de que assim se atenta com o legítimo pluralismo das sociedades modernas, que necessariamente deve incluir a voz católica na sua formação, já atinge os elementos centrais do laicismo democrático. Atinge a sua defesa da imparcialidade e da neutralidade entre confissões religiosas e entre religiosos e não-religiosos³⁵.

É evidente que a formação de um verdadeiro pluralismo social está longe de esgotar a justificação da Igreja e dos católicos para a sua intervenção no espaço público. O ponto é o da indivisibilidade da verdade e da moral. Indivisíveis porque não podem estar separadas em domínios temporais e espirituais independentes. A adequação da ordem social e política aos princípios éticos (inseparáveis da verdade acerca do homem e do seu destino) não possui um molde único, nem conhece uma modalidade exclusiva de concretização histórica. Isso constituiria um erro desproporcionado. Do mesmo modo, os católicos não se devem sentir intimidados pela instrução habermasiana de que o acesso dos argumentos religiosos ao espaço público

³² «Nota doutrinal», nº 3.

³³ «Nota doutrinal», nº 3.

³⁴ «Nota doutrinal», nº 3.

³⁵ Cf. Robert AUDI, Nicholas WOLTERSTORFF, *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Nova Iorque: Rowman & Littlefield, 1997, 4-67.

estejam condicionados à sua traducibilidade para a linguagem da razão – desde que da «linguagem da razão» não se tenha uma ideia monolítica e exclusivamente processualista. Pelo contrário, as modalidades de concretização histórica da adequação da ordem social política aos princípios éticos e de desenvolvimento integral da pessoa têm de ser negociadas e construídas em cada momento com os restantes cidadãos e instituições não-católicos. E em público. O que solicita imediatamente a ideia de moderação e de compromisso. Mas a moderação e o compromisso não corrompem os princípios, nem desdizem as palavras de João Paulo II, na Carta Apostólica para a proclamação de São Tomás Moro, segundo as quais os políticos têm de reconhecer «o primado da verdade sobre o poder»³⁶. A moderação e o compromisso fazem apelo à criatividade histórica dos católicos, à sua inteligência e à capacidade de ler a realidade histórica além do momento presente.

³⁶ JOÃO PAULO II, «Carta Apostólica sob forma de motu proprio para a proclamação de S. Tomás Moro Patrono dos governantes e dos políticos», nº 1. [URL] >.